



De la pasión por “uno mismo” a la obsesión por el otro. Comentarios sobre la ética de Emmanuel Lévinas

From the Passion for Oneself, to the Obsesión for the Other.
Commentaries on the Ethics of Emmanuel Levinas

María Eugenia PIOLA

Facultad de Ciencias Políticas y Sociológicas, Barcelona, España.

RESUMEN

En estas páginas indago en la propuesta ética de Emmanuel Lévinas desde la perspectiva de los específicos dolores que las relaciones sociales imponen a la mayoría de la humanidad. Analizo los elementos de su ética que nos permiten “leer” las actuales injusticias y desigualdades que ocasionan sufrimientos humanos evitables y planteo, siguiendo a Lévinas, una postura ética con relación al “dolor humano socialmente construido”.

Palabras clave: Lévinas, ética, otro, humanidad.

ABSTRACT

In this paper we probe the ethical response of Emmanuel Lévinas from the perspective of specific suffering that social relations impose on the majority of humanity. We analyze the elements of his ethic which allows us to “read” the injustices and dis-equalities that are caused by avoidable human suffering, by following Levinas and his ethical posture in relation to “socially constructed human suffering”.

Key words: Lévinas, ethics, the other, humanity

Este hombre –se dijo el principito, mientras proseguía su viaje–, sería menospreciado por los otros: por el rey, por el borracho, por el vanidoso y por el hombre de negocios. Sin embargo, es el único que no me parece ridículo. Tal vez sea porque se preocupa por otras cosas y no por sí mismo.

Saint-Exupery, El Principito, México, Puebla, 1974: pp. 51-52.

EL AUTRUI COMO FUNDAMENTO DE UNA ÉTICA DEL AMOR

En su cándido “sentido común”, al *Principito* el único que no le parece ridículo entre los habitantes de los extraños planetas que va recorriendo es el farolero, porque él se preocupa por “otras cosas”, como es el caso de encender y apagar un farol, y *no por sí mismo*. Esta lógica extrañada y lúcida del personaje es, en cierto sentido, uno de los elementos centrales del pensamiento levinasiano: ¡qué extraño! -parece decirnos Lévinas- lo que veo en el mundo son seres humanos preocupados por sí mismos y que ven a los demás como extensiones, extraños, extremos. Desde esta *extrañeza*, se empeñará en mostrar que lo humano del ser humano es vivir para el Otro, *desvivirse por el Otro*. Es decir, oponer a un sujeto definido por la preocupación de sí mismo, el Deseo del Otro que procede de un ser ya colmado y, en este sentido, independiente y que no desea para sí¹.

Esta suerte de obsesión por el Otro no debe identificarse con la conocida simplificación moral (o moralizante) de “pensar en el prójimo” o “tener en cuenta a los otros”. No. Al colocar al Otro, como realidad preontológica, en el lugar de la nada hace de su ética algo mucho más profundo y radical de lo que a simple vista puede parecer. Antes que la nada está el Otro (*autrui*) que *me planta cara*, que me interpela, y eso es posible porque antes de todo soy *sensibilidad, carnalidad ex-puesta al dolor*². He aquí el núcleo material o de contenido de la ética levinasiana. Porque soy carnalidad sensible, doliente, sufriente es que puedo (y debo) hacerme cargo del Otro, que desde su dolor cuestiona mi felicidad, mi plenitud. El contenido o la materialidad de la ética que propone no se reduce a las “cosas” que podrían saciar “necesidades materiales”, sino que en el dolor se involucran aspectos materiales, simbólicos, espirituales y trascendentales³. Lévinas parte de una concepción inte-

1 Lévinas, E. (1993a): *Humanismo del Otro hombre*, Madrid, Caparrós.

2 La vivencia en carne propia del dolor del exilio, el desarraigo, la persecución o las privaciones materiales es uno de los elementos que alimentan la propuesta ética de Lévinas y, en este sentido, se acerca a otros pensadores como Walter Benjamin y Hannah Arendt que también han sufrido en sus vidas personales situaciones semejantes y esas vivencias han incidido profundamente en la elaboración de sus ideas, dotándolas de una carnalidad viviente y sufriente. También en el ámbito latinoamericano pensadores como Paulo Freire y Enrique Dussel, que también han sufrido en carne propia los dolores del desarraigo, el exilio y la persecución, han puesto como centro de todo pensamiento posible al pobre, al perseguido, al maltratado, a la víctima, al Otro excluido desde el cual debe construirse una ética del amor.

3 Vasilachis, I. (2003): *Pobres, pobreza, identidad y representaciones sociales*, Barcelona, Gedisa.

gral del “ser humano”, del mismo modo Freire⁴ nos acerca una mirada semejante cuando afirma: “qué bueno sería que a la marcha de los Sin Tierra le siguieran otras marchas. *La marcha de los parados, de las víctimas de la injusticia, de los que protestan contra la impunidad, de los que claman contra la violencia, contra la mentira y el desprecio de la cosa pública. La marcha de los sin techo, los sin escuela, los sin hospital, los renegados. La marcha esperanzadora de los que saben que es posible cambiar*”.

Este Otro no es el otro entendido como un extraño o ajeno a la “cultura occidental”, se trata de un otro que debe ser entendido como *Autruí*, es decir como prójimo o como “los demás”. En esta acepción la noción de Otro cobra su original y particular dimensión: no es ni el exótico personaje digno de una mirada antropológicamente curiosa ni el “prójimo-igual-a-mí”. Este Otro sugerido por Lévinas es un “*otro por sí mismo*” del cual yo no vengo a ser ni su complemento, ni su sombra, ni su guía, ni su salvación⁵. El Otro es una realidad anterior que escapa a todo intento de “ubicación” en un mapa lógico de la relación yo-otro. De este modo, Lévinas nos propone invertir el conocido esquema cartesiano “pienso luego existo”, por una proposición llamada a sembrar el desasosiego: soy infinitamente responsable por el otro, el grito de dolor del otro me interpela, y por eso mismo soy, existo y estoy obligado a ser.

La construcción, fundamentación y legitimación del *sujeto autónomo* fue uno de los más substanciales empeños encarados por la filosofía moderna. La necesidad de conjurar, limitar y cuestionar el poder omnipresente de la llamada “larga noche medieval” puede haber conducido a una especie de *exacerbación del Yo*, en la cual el Yo se coloca antes que el Tú, que el Otro. Esta postura llevada al extremo ha permitido que el sujeto autónomo deviniera solipsista pasión por uno mismo. Actualmente esta pasión por uno mismo está aún más extendida, podría decirse que forma parte del “sentido común” social y ético de las sociedades occidentales posmodernizadas.

¿Qué sentido puede tener en este contexto proponernos analizar y recuperar la ética propuesta por Emmanuel Lévinas? Este emprendimiento puede ser cuestionado desde el comienzo por su carácter extemporáneo y/o carente de sentido. Permítasenos acercarnos argumentos para demostrar lo contrario.

AMARRADOS AL DESASOSIEGO Y LA IN-QUIETUD

Lévinas nos incita a desintegrar la monocorde complacencia de la filosofía contemporánea en la cual el ser se aligera de su alteridad, rehuye todo compromiso con el Otro y practica la indiferencia para con los otros. Ante este olvido de los otros rescata el valor de la Obra que es la que nos permite ser-para-más-allá-de-mi-muerte⁶. No estamos, sin embargo, ante los alardes espirituales de quien se “rasga las vestiduras”, sino de alguien que en-

4 Freire, P. (2001): *Pedagogía de la indignación*, Madrid, Morata.

5 Paulo Freire sostiene que “no podemos liberar a otros, los seres humanos no pueden liberarse tampoco solos, porque se liberan a sí mismos en común, mediante la realidad a la que deben transformar”. De este modo alerta sobre cualquier tentación salvacionista o mesiánica. Este mismo espíritu está presente el pensamiento de Lévinas: desvirtuarnos por el Otro no es el equivalente de “resolverle paternalista o maternalistamente la vida”, donde se parte del supuesto de la incapacidad y la inferioridad del Otro, es decir de una relación de poder y dominación.

6 Lévinas, E. (2000): *La huella del Otro*, Madrid, Taurus.

tiende que la cuestión está en ser *para* un tiempo que sería sin mí, *para* un tiempo después de mi tiempo. Ser para la muerte con el objeto de ser para quien viene detrás de mí. Por ello para él existe “una vulgaridad y una bajeza en la acción que no se concibe más que para lo inmediato, es decir *para nuestra vida*. Y hay, asimismo, una nobleza muy grande en la energía liberada de la tiranía del presente”⁷.

La “radicalidad” de la ética lévinasiana se expresa en el hecho de que “el rostro se me impone sin que yo pueda permanecer haciendo oídos sordos a su llamada”. Con esta metáfora auditiva procura hacer audibles la palabra, la voz, el grito del Otro, sobre todo de ese otro que tiene el rostro dolido de la víctima. Por eso, una vez que ha llegado a nuestros oídos es imposible que pueda olvidarle, que pueda dejar de ser responsable de su miseria. La conciencia, entendida como refugio hermético e impenetrable del Yo moderno, es para él puesta en cuestión por el rostro del Otro. Por esa inquietud que me produce el rostro que me cuestiona el Yo pierde su soberana coincidencia consigo mismo, ante la exigencia del Otro, el Yo abandona ese reposo⁸. He aquí el desasosiego y la *inquietud* sembrada por la hondura de la ética levinasiana.

Al Yo le cuesta salir de su sí mismo porque “el Otro le exige más de lo que espontáneamente puede”. Con esto Lévinas sugiere que la interpelación y la responsabilidad sean verdaderas, es decir que al Yo le cueste salir de su sí Mismo, para ir a lo Otro, es porque evidentemente no es un proceso natural, sino cultural, una auto imposición como humanidad de tenernos mutuamente en cuenta.

El hombre libre está consagrado al prójimo, nadie puede salvarse sin los otros⁹. Esta es la imposible interioridad que desorienta y reorienta las ciencias humanas de nuestros días. Nadie puede permanecer en sí: la humanidad del hombre, su subjetividad, es una responsabilidad por los otros, una vulnerabilidad extrema. Previo a la conciencia y a la elección el hombre está referido al hombre. Se trata de algo que me arrastra, que va más allá de mis propios deseos, de mis intenciones, de mi conciencia. La interpelación que realiza en mí el rostro del Otro me devora y me envuelve. No podemos no hacerle frente. Es decir, nadie está a salvo de los abismos que supone el cara a cara¹⁰.

La obsesión por el Otro es lo que nos convierte en rehenes, ya que el hombre, sostiene, está cosido a responsabilidades y es precisamente a través de ellas que desgarran la esencia. Extranjero para sí mismo, obsesionado por los otros, inquieto, el Yo es rehén. A la pseudo libertad que la modernidad ha edificado en torno a la institución del Estado Lévinas opone la búsqueda de una relación no tiránica y encuentra en la “claridad del rostro” esta

7 Lévinas, E. (1993a): *Op. cit.*

8 *Ibid.*

9 Esta misma idea de humanidad hilvanada en un común destino del cual no se puede zafar individualmente también está presente en Castoriadis (1998: *El ascenso de la insignificancia*, Madrid, Cátedra), cuando señala la imposibilidad de que exista autonomía individual si no hay autonomía colectiva, ni “creación de sentido” para su vida de cada individuo que no se inscriba en el marco de una creación colectiva de significaciones. Esto es así aun cuando estemos convencidos de que estamos construyendo nuestra “felicidad personal”, la creación colectiva de significaciones es como un zurcido invisible, que si bien no puede “verse” cumple la función de re-ligamos.

10 Lévinas, E. (1993a): *Op. cit.*

posibilidad. La exterioridad, lo otro será para él “aquello que, por excelencia, no sólo no es tiránico, sino que hace posible la libertad”¹¹.

Según desde donde se mire, la historia se nos puede aparecer atravesada por la crueldad. Si vemos desde las víctimas, oímos la voz o el grito del Otro, la historia se presenta como una máquina de triturar, una máquina del dolor. Lévinas ha sentido en carne propia esto, él mismo fue una víctima del nazismo. Coloca el dolor, la carnalidad sufriente, como lo pulsional que enciende todo lo demás, como el comienzo de todo. Es por que hay otros que sufren y que desde su dolor me interpelan que puede existir a la vez subjetividad y trascendencia, *es la alteridad, en suma, la base de todo posible pensamiento*. Esta idea es sin duda provocativa tanto por su originalidad como por la radicalidad con la que es formulada. Se opone de modo categórico al solipsismo de la subjetividad moderna en la cual el *ego cogito* es el inicio y el fin de todo pensamiento y de toda acción. Esta idea es derribada sin ningún tipo de indulgencia por la ética levinasiana al sostener que el “problema” o la “cuestión” ya no soy yo, sino el Otro.

A pesar de su acercamiento como filósofo al pensamiento judío, sería erróneo reducir su ética a unas cuantas ideas religiosas resignificadas a la luz de la ética. Por el contrario, se trata de profundizar en esa idea que nos resulta tan perturbadora porque va de modo radical contra el sentido común de nuestro tiempo. Aún aceptando “intelectualmente” la idea de la responsabilidad absoluta para con el Otro, resulta arduo asumir las consecuencias prácticas que esta implica.

Por esto, entre otras cosas, su pensamiento puede ser calificado como provocador. La provocación toma dos caminos. Por un lado, conmociona nuestro sentido común que se alimenta de una ampliamente desarrollada “pasión por uno mismo” invitándonos a desprendernos. Este desprendimiento si bien está asociado a una idea de bien: responder por el Otro, hacerse cargo del Otro, tomar la infinita responsabilidad que el Otro me plantea, implica algo más que eso, supone una afirmación anterior, preontológica. Por otro lado, nos provoca una infinita “inquietud”, nos martilla en una de las zonas del yo más vulnerables, la de la autocomplacencia, desde la radicalidad de su ética parece decirnos: crees que puedes estar tan tranquilo en tu “mismidad” mientras el Otro llora, huye, grita, sufre y muere a tu lado. Claro, siempre queda la opción de hacer oídos sordos a estos gritos, pero la inquietud ha sido sembrada y ya nada volverá a ser lo mismo.

Puede pensarse que se trata en cierto sentido de un pensamiento culpógeno o culpabilizante, atribuido estereotipadamente a la cultura judía de la que proviene el autor. Sin embargo, deberíamos ser cuidadosos ante la tentación de simplificar las cosas hasta ese extremo y, con ello, permitirnos invalidar la aportación más original de Emmanuel Lévinas: la infinita responsabilidad por el Otro. No se trata de que nos declare culpables por no tomar a nuestro cargo al Otro, sino que está sugiriendo la exterioridad como momento preontológico e impensable. Esto es lo revolucionario de su pensamiento puesto que le planta cara a una larga tradición filosófica que podría definirse como “ego-céntrica”, donde el mundo queda definido por los pobres límites del “yo y mi circunstancia”. Cambia por completo los términos en los que debemos pensar nuestro “estar en el mundo”, nos des-centra implacablemente. Este des-centramiento, sin embargo, no responde a una lógica nihilista que sos-

11 *Ibid.*

tiene algo así como: no sólo no hay yo, sino que no hay nada. Más bien nos estaría diciendo: antes de hablar de mí o, mejor dicho para poder hablar de mí, debo asumir la exterioridad del Otro como hecho irreductible anterior. Por esto mismo es que el Otro asume un carácter de obsesión, en tanto idea o preocupación que no se puede alejar de la mente.

UNA ÉTICA A CONTRACORRIENTE

Al pensar en la posibilidad de rescatar la potencia filosófica y ética de esta propuesta, sin duda hay que tener en cuenta que la cultura de la “pasión por uno mismo” menosprecia una propuesta de compromiso con los otros, un salir del “mí mismo” para ver qué le sucede al Otro, qué necesita, cuál es su sufrimiento. Lévinas es implacable en su crítica a la “pasión por uno mismo”, para él el reclamo de “autonomía individual” de la modernidad ha devenido en individualismo y alienación, y por tanto en dependencia y por tanto en falta de autonomía.

Tal vez la experiencia más hiriente del hombre moderno, nos dice el pensador lituano, no sea solamente que se pueda crear un alma de esclavo, sino la propia refutación de la libertad humana. La libertad en su temor a la tiranía, desemboca en una institución, en un compromiso de la libertad, en un Estado. En la claridad del rostro hemos buscado una relación no tiránica, hemos intentado poner la exterioridad, lo otro, como aquello que, por excelencia, no es tiránico y hace posible la libertad¹².

Podría decirse que estamos ante una ética que navega contracorriente, la corriente arrastra hacia la pasión por uno mismo mientras él nos incita con vehemencia a obsesionarnos por el Otro. Aquí hemos intentado mostrar aquellos elementos de esta ética del amor que conservan una plena vigencia y vitalidad para el análisis de las actuales circunstancias sociales caracterizadas por la desigualdad, la exclusión y la injusticia. Esta ética que podría caracterizarse como analéctica, puesto que “va más allá” tanto del solipsismo ego-céntrico moderno y pos-moderno como de la ética moralizante de las “vestiduras rasgadas” donde los contenidos éticos actúan a modo de látigos que sirven para golpear el pecho de las conciencias intranquilas. El prefiere situarse muy lejos de ambas posibilidades, en un *más allá* que dibuja los contornos de la bondad sin aspavientos: el sentido de la presencia humana en el mundo está dado por la responsabilidad infinita para con el Otro que sufre, infinito fundirme con la víctima que clama y me reclama.

Las vicisitudes de la puesta en práctica de la “obsesión por el Otro” se sitúan en el marco de una lucha cultural donde individualismo y ego-centrismo se perfilan como hegemónicos, por ello es necesario salir a la contienda con la conciencia de que la obsesión por el Otro no supone enajenarme como ser humano sino, por el contrario, justamente como me reconozco como ser humano y como sujeto, sé que estoy sujetado, cosido al Otro, y esta costura es la que en la vida real y práctica me exige esa “obsesión por el Otro”. Desde aquí es posible pensar y actuar en el mundo de Otra Manera.

El reconocimiento de la vulnerabilidad y la fragilidad humana está presente en la ética levinasiana, es como si nos dijera antes que tener un ser “que comprende o piensa el ser”, tenemos que enfrentarnos a nuestra descomunal fragilidad. Fragilidad que ha sido vista y pensada por Hannah Arendt y supone reconocer la mortalidad como un hecho que está a la

vuelta de la esquina, pero restándole el carácter trágico y definitivo que las cosmovisiones occidentales suelen atribuirle. Los dos pensadores se paran de un modo similar frente a la muerte, Arendt¹³ nos dice: *el hombre, aunque ha de morir, no ha venido para eso, sino para comenzar*, mientras Lévinas¹⁴ nos llama a ser para un mundo que será sin mí, donde la muerte aparece como misterio y no necesariamente como nada.

La ética del amor nos habla de los sufrimientos y dolores socialmente producidos por relaciones sociales de desigualdad que ocasionan explotación, dominación y exclusión y sumen a las personas en relaciones de privación. Sufrimientos y dolores a los que no podemos dar la espalda puesto que somos humanos. Marx¹⁵ lo expresa del siguiente modo: “si fuéramos animales, podríamos naturalmente dar la espalda a los sufrimientos de la humanidad para ocuparnos de nuestro pellejo”. Por ello, indignarnos toda vez que un ser humano ocasiona dolor a otro, o dicho de otro modo, ante el dolor de la víctima, es una de las tareas centrales de la ética del amor obsesionada por el Otro.

La ética de Lévinas se inscribe dentro de las éticas materiales que parten del dolor de la víctima, del Otro, del pobre y de la vida y la posibilidad de cada ser humano pueda producir y reproducir su vida¹⁶ en condiciones de dignidad y autonomía. Esto se aleja por completo de los planteamientos éticos que construyen escenarios formales donde es posible dirimir desde procedimientos adecuados, dialógicamente y en cada caso el contenido del bien. Pues no, tanto Lévinas como Dussel en tanto pensadores de la radical exterioridad del Otro que nunca llegará a esos escenarios postula la vida y el dolor del Otro como fundamento e inicio de toda ética. La materialidad de sus éticas se encuentra en saber que antes que sentarme a pensar tengo que salir corriendo ante el grito de dolor o la llamada urgente del Otro. Para Lévinas¹⁷ la moral de los “manjares terrestres” es la primera moral. No la última, dice, pero es necesario pasar por ella. Este es justamente el interés que tiene desde el punto de vista sociológico su ética material, ya que nos permite comprender que las relaciones sociales basadas en la desigualdad, la explotación, la dominación y la violencia que impiden pasar por los “manjares terrestres” ocasionan inmensos dolores a seres humanos y que estas víctimas y sus dolores son la materia prima (primera) de cualquier pensamiento. Dicho de otro modo, son los pobres, su praxis y su saber los que dan *qué pensar y cómo pensar*¹⁸.

Por otra parte, hay que recordar que el *Autrui* no es solamente mi prójimo-próximo, son los demás seres humanos, TODOS, se encuentren donde se encuentren y cualquiera sea su nacionalidad, raza, clase social, religión, sexo, edad. El *Autrui* es mi hermano de sangre, de la sangre-humanidad de la que todos formamos parte. El humanismo del Otro hombre nos permite sentar sobre bases éticas sólidas una ciudadanía universal¹⁹ entendida esta como el derecho a una distribución justa de los bienes materiales, simbólicos, espirituales y

13 Arendt, H. (1999): *Op. cit.*

14 Lévinas, E. (1993b): *Op. cit.*

15 Marx, K. (1974): Karl Marx y Federico Engels, *Cartas sobre El Capital*, Barcelona, Laia.

16 Dussel, E. (1998): *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta.

17 Lévinas, E. (1993b): *Op. cit.*

18 Scannone (1998): *Filosofía de la Liberación y sabiduría popular*, Revista Anthropos 180, 80-86.

19 Cortina, A. (1997): *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza. Ferrajoli, L. (1999): *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Madrid, Trotta.

trascendentales²⁰ que nos permiten producir y reproducir dignamente la vida humana en comunidad²¹. De otro modo, las relaciones de privación que nos impiden producir y reproducir la vida humana nos provocan indignación y rabia. La trilogía amor-indignación-esperanza de las que nos hablan, entre otros, Lévinas²², Freire²³ y Bloch²⁴ son los sentimientos que nos permiten asumir la obsesión por el Otro de forma práctica y saber que cuando el amor es vencido por el odio, la avaricia o la violencia, siempre estará la indignación que, haciendo las veces de farolero, nos permitirá encender y volver a encender infinitamente la esperanza. Un primer paso práctico en esta ética del amor es dejarnos impregnar por las palabras del *Principito* que en su “inocente conjetura” nos señala que la “pasión por uno mismo” es sencillamente ridícula.

20 Vasilachis, I. (2003): *Op. cit.*

21 Dussel, E. (1998): *Op. cit.*

22 Lévinas, E. (1993a): *Op. cit.*, y (1993b): *Op. cit.*

23 Freire, P. (2001): *Op. cit.*

24 Bloch, E. (1977): *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar.